

MENKE, KARL-HEINZ, *Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus*. Regensburg: Pustet 2012. 360 S., ISBN 978-3-7917-2425-6.

Die Frage nach dem Wesen des Katholizismus ist seit von Harnack oft gestellt worden. Der Bonner Dogmatiker Karl-Heinz Menke (= M.) beantwortet sie im vorliegenden Bd. mit einer klaren These: Das Wesen des Katholizismus liegt im sakramentalen Prinzip. Weil das Absolute in die Geschichte eingetreten ist, sofern sich im Menschsein des „Ursakraments“ Jesus von Nazareth Gott selbst sichtbar der Welt mitgeteilt hat, darum muss das „Wurzelsakrament“ Kirche nach all seinen Wesensbestimmungen (Amt, Dogma, Liturgie) als sakramentale Vergegenwärtigung des Heilswirkens Christi verstanden werden (47). Ein solcher Zugang ist in der katholischen Ekklesiologie der Gegenwart nicht selten (vgl. zu Rahner 48–53). Die Besonderheit der Darstellung M.s liegt in einer starken Abgrenzung der sakramentalen Definition des Katholischen gegenüber protestantischen Grundüberzeugungen sowie in dem Bemühen, mit Hilfe dieses Prinzips auch sehr konkrete, innerhalb der katholischen Theologie selbst umstrittene ekklesiologische Strukturfragen zu klären.

Mit der streitbaren Feststellung, dass die „sogenannte Konsenspapier-Ökumene“ gescheitert sei, setzt die Einführung des Buches an (19–33). Zur Begründung verweist M. im ersten Hauptkap. auf die Ablehnung, die sakramentales Denken nicht nur bei älteren, sondern auch neueren Vertretern der protestantischen Theologie erfährt (34–73). Der Grund dafür lautet: „Während der Protestantismus stets zur Trennung der genannten Pole (göttliches und menschliches Handeln: unsichtbare und sichtbare Ebene des Glaubens; Bedeutung und Geschichte Jesu) tendiert, tendiert der Katholizismus zu deren Verbindung“ (35). Der Trennungstendenz auf dem Feld der Ekklesiologie liegt also nach M. die noch grundlegendere Option für ein „pneumatisches“ und gegen ein „inkarnatorisches“ Verständnis von Offenbarung, Erlösung und Gnade zugrunde (vgl. 31–33; 243–250). Der Protestantismus, so zitiert Verf. Paul Tillich, könne geradezu definiert werden als „der prophetische Protest gegen die sakramentale Interpretation des Evangeliums“ (58). Wo M. vergleichbare Tendenzen in der Ekklesiologie katholischer Theologen konstatiert, werden sie deutlich kritisiert (vgl. 171–185 zu Boff, Schillebeeckx u. a.). Im katholisch-orthodoxen Verhältnis zeigt sich nach M. die zentrale Bedeutung des Themas „Sakramentalität“ an den Debatten um das Konzept einer „eucharistischen Ekklesiologie“ (151–155; 161 f.) sowie den vom „filioque“-Zusatz her formulierten Christomonismus-Vorwurf (261–276).

Unter den Konsequenzen, die M. aus seinem Basisprinzip ableitet, ist die enge Bindung aller kirchlichen Jurisdiktion an die sakramentale Weihe hervorzuheben (vgl. 186–200). Die drei Stufen des Ordo sind in ihren Propria nicht über spezifische Einzelvollmachten, sondern über die je besondere Weise ihrer Christusrepräsentation zu bestimmen (vgl. 206). Im Kontext einer sakramentalen (eucharistischen) Ekklesiologie ist auch die Rolle des päpstlichen Primats zu verstehen (214–224). Die Vernachlässigung des sakramentalen Charakters der Kirche äußert sich in Krisenphänomenen, wie sie M. im Schlussteil seines Buches unter den Stichworten „Entsakralisierung“, „Funktionalismus“ sowie „Mystizismus und Integralismus“ analysiert (277–319). Sie gehen Hand in Hand mit einer Öffnung zum „postmodernen“ Denken, das für M. klar „anti-sakramentale“ Prägung besitzt (320–327).

Mit dem vorliegenden Buch hat Verf. nicht bloß einen gewichtigen Beitrag zur Fundamentelekklesiologie vorgelegt, sondern zugleich eine kleine Summe seines bisherigen Schaffens erarbeitet, die u. a. Grundmotive aus Christologie, Mariologie und Gnadenlehre verknüpft. M.s Mut zur starken These ohne Rücksicht auf Opportunitätserwägungen muss man ebenso uneingeschränkt bewundern wie die synthetische Kraft seines Denkens, die sich mit einer souveränen Kenntnis klassischer und aktueller Debatten verbindet. Eine ökumenische Theologie, die angesichts partikulärer Übereinkünfte das Gespür für grundständige Differenzen zu verlieren droht, ruft M.s Buch zur ehrlichen Selbstbesinnung auf. – Wer sich dem Autor und seinem Anliegen in Sympa-

thie verbunden weiß, wird auch kritische Anfragen nicht verschweigen wollen. Mit seiner alle Kap. durchziehenden Abgrenzung von „inkarnatorischem“ und „pneumatischem“ Basisprinzip gerät Verf. in Einseitigkeiten, die denjenigen der protestantischen „sola“-Formeln erstaunlich nahekommen. Die mantrahaft vorgetragene Sorge, dass, wenn „die Bedeutung Christi nicht an dem geschichtlichen Faktum des historischen Jesus haftet“, sondern eine pneumatologische Begründung erfährt, Jesu „Geschichte nur Medium, nicht Ort der Selbstoffenbarung Gottes“ werde (226), übersieht die Tatsache, dass die Deutung der Jesusgeschichte im christologischen Dogma normative Relevanz nur unter einer pneumatologischen Prämisse (Unfehlbarkeit der Kirche!) erlangt. Wie die Inkarnation *sachliche* Bedingung des Geistwirkens ist, so ist zugleich das Geistwirken die Bedingung für die *Erkenntnis* der Inkarnation in der Reflexion der Kirche und für ihre *Affirmation* im Glauben jedes Einzelnen. Dieser Zirkel kann nicht einseitig aufgelöst werden. Zwar spricht auch M. dem Hl. Geist „die Übersetzung der vertikalen Inkarnation des Christusereignisses in die horizontale Inkarnation der Kirche“ zu (262). Da er aber zugleich jedes pneumatische Handeln Gottes mittels einer „inneren Gnade“ in augustinischer Tradition vehement zurückweist, bleibt bei ihm (ähnlich wie bei Pröpper) fraglich, ob „Geistwirken“ mehr ist als eine Chiffre für die freie Annahme und kreative Übersetzung des Lebensbeispiels Christi in der Existenz seiner Gläubigen. Wenn M. überall dort, wo „ein unsichtbares Handeln Gottes durch den Heiligen Geist im Inneren des Sünders“ (122) angenommen wird, sofort protestantischen Irrtum, ja „Prädestination und Apokatastasis“ (263) drohen sieht, blendet er zudem aus, dass auch die katholische Theologie bis ins 20. Jhdt. das eigentliche Rechtfertigungsgeschehen exakt so verstanden hat, selbst wenn die notwendige Vermittlung der „*gratia (interna) sanctificans*“ durch die Kirche und ihre Sakramente betont wurde. Gewichtige katholische Schulen (die Franziskaner, weithin auch die Jesuiten) standen der Behauptung einer echten instrumentalen Vermittlung der Gnade durch geschöpfliche Instanzen stets reserviert gegenüber. Mit Zuspitzungen, wie M. sie vornimmt, wird darum nicht nur unnötige Polemik in kontroverstheologische Abgrenzungen hineingetragen, sondern auch die eigene konfessionelle Tradition äußerst selektiv rezipiert. – Das Buch regt zu weiteren Rückfragen an, von denen hier nur noch einige knapp benannt werden können: Ist M.s These überzeugend begründet, dass, wenn „ein Nichtchrist zur Annahme seiner Hinordnung auf das heilige Geheimnis befähigt wird, ohne den Namen dieses heiligen Geheimnisses zu kennen“, dies stets „aufgrund der kirchlich vermittelten Präsenz Christi in Raum und Zeit“ geschieht (264)? Muss man jemandem, der von Balthasars Argumente zugunsten der Spendung des Ordo-Sakraments nur an Männer zwar als Konvenienzgründe anerkennt, ihnen aber strenge Beweiskraft nicht zumessen mag, ein Defizit im sakramentalen Denken attestieren (vgl. 74–113)? Endet der Versuch, allein vom Leitmotiv der „*repraesentatio Christi*“ her Einheit und Differenz der drei Stufen des Ordo-Sakraments zu erklären, nicht notwendig in einer konstruierenden Künstlichkeit, welche die historisch kontingente Ausgestaltung der kirchlichen Ämter nicht überzeugend erfasst (vgl. 186–214)? Und wie kritikfest ist die Behauptung, die jüdische Tora sei durch das Christusereignis „aufgewertet worden zu einem Sakrament“, ja, sie sei kraft des Ostersieges Christi für ihre Befolger „Weg zu JHWH (zum Vater)“ geworden (234)? – Die Rezeption des vorliegenden Buches wird gewiss primär um seine provokanten Kernthesen kreisen. Es wäre jedoch schade, wenn der Reichtum der Diskussionsthemen übersehen würde, die es weit darüber hinaus anstößt.

TH. MARSCHLER